

**Yeda Pessoa de Castro (Salvador da Bahia)**

## **Uma língua africana documentada no Brasil do século XVIII**

### **1. O documento**

A partir do séc. XVIII, provocado pela demanda de mão-de-obra escrava nas minas então descobertas na colônia portuguesa das Américas, o tráfico transatlântico foi intensificado com o Golfo do Benim, trazendo em cativeiro um grande contingente de negros falantes de línguas do grupo ewe-fon ou gbe que ficaram mais conhecidos pelas denominações de minas, mahis ou maquinis, aladas, ladas ou aradas (ararás, em Cuba). Sua presença foi de tal maneira significativa nas Minas Gerais que, na cidade de Vila Rica, atual Ouro Preto, registrou-se o mais importante documento lingüístico do tempo da escravidão no Brasil — *A Obra nova da língua geral de mina traduzida para o nosso idioma por Antonio da Costa Peixoto*.



Trata-se de dois manuscritos datados de 1731 e 1741. O primeiro, que se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa, consta de 14 folhas sem numeração, e, como o próprio título sugere, não passa de *Alguns apontamentos da Língua Minna com as palavras portuguesas correspondentes*, uma espécie de rascunho para o caderno que seria escrito dez anos depois, com 46 páginas mais elaboradas, contendo um vocabulário e manual de conversação da *Obra nova da língua geral de mina*, guardado no acervo da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Duzentos anos depois, com esse mesmo título, eles foram reunidos em uma só edição, publicada, em 1945, pela Agência Geral das Colónias, em Lisboa, acompanhada de comentários filológicos de Edmundo Correia Lopes.

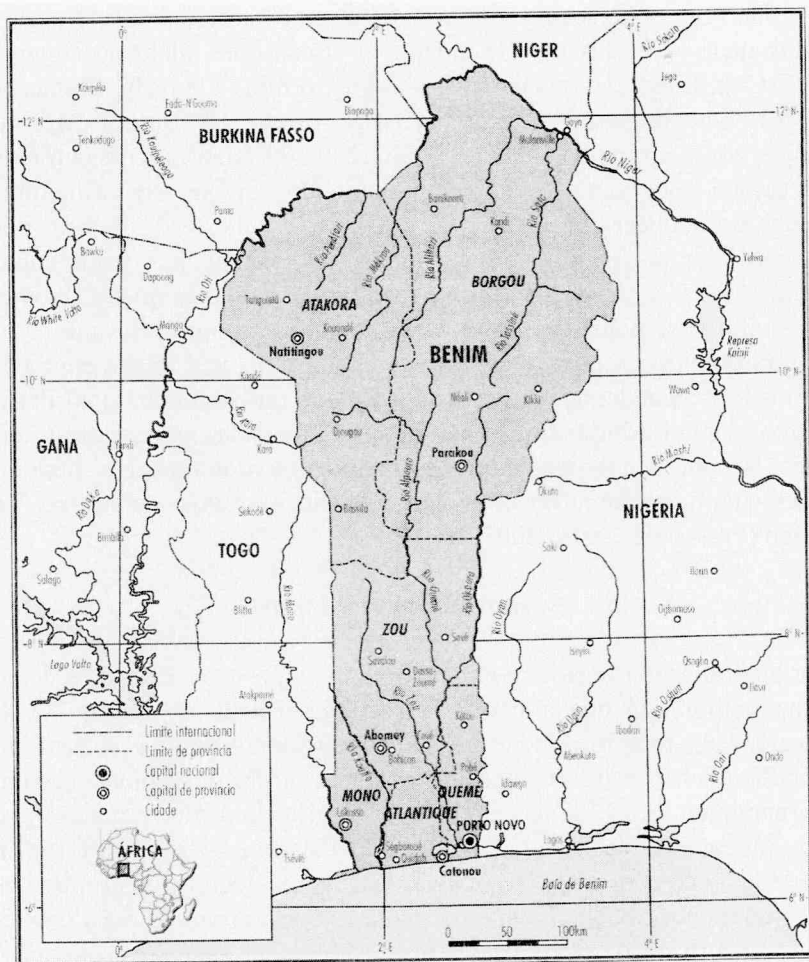
## 2. O autor

António da Costa Peixoto, cidadão português, natural de Entre-Douro-e-Minho, de quem pouco se conhece — um desafio a mais para os nossos historiadores —, deve ter chegado à antiga Vila Rica, na região das minas gerais, nas primeiras décadas do século XVIII, entre tantos outros aventureiros, sonhando enriquecer nos garimpos. Presumivelmente, essa condição rendeu-lhe a possibilidade de tornar-se um «branco ladino», ou seja, aprendeu a falar a *língua-dos-pretos*, e, como ele próprio confessa, «com curiosidade, trabalho e desvelo», o que talvez lhe tenha custado dez anos para redigir o segundo caderno. Nesse, terminou por retratar, através do que as palavras descrevem, usos e costumes da vida cotidiana, conflitos entre senhores e escravos, atividades profissionais e comerciais, incluindo a exploração da mulher negra escrava em prostíbulos que se constituíram na região àquela época.

O objetivo do autor era tornar esse falar corrente entre a escravaria local acessível ao entendimento das autoridades e senhores coloniais, numericamente inferiorizados, como um instrumento eficaz de repressão e dominação em seu nascedouro, o que ele mesmo esclarece no prólogo ao leitor, datado de 15 de julho de 1741:

Pois hé serto e afirmo, que se todos os senhores de escravos, e hinda os que os não tem, souvecem esta lingoage não sucederão tantos insultos, ruhinas, estragos, roubos, mortes e, finalmente cazos atrozes, como mtos. miseraveis tem experimentado: de que me parece de algua sorte se poderião evitar alguns destes descomsertos, se ouvece maior curiozid.e. e menos prguisa, nos moradores, e abitantes destes payses.

## A denominação mina-jeje



Essa é uma denominação brasileira para um conjunto de povos e línguas do grupo «ewe-fon» ou «gbe» do ramo «kwa» da família Niger-Congo, parte do tronco lingüístico Congo-Cordofaniano, na classificação de Greenberg (1963). Seus falantes, cerca de 10.000.000, estão distribuídos por territórios de Gana, Togo e Benim, na antiga Costa da Mina, África Ocidental, numa região compreendida entre o rio Volta, em Gana, ao oeste, o país iorubá ao leste, o golfo de Benim,

ao sul, e o estado muçulmano e antigo reino de Dagomba, ao norte (Westermann / Bryan 1952: 83).

São línguas de acento tritonal, muito semelhantes, com sete vogais orais mais as nasais correspondentes e a estrutura silábica canônica (CV.CV). Entre elas, o ewe, o fon, o gun, o mina e o mahi, destacando-se como línguas étnicas majoritárias, o ewe e o fon. O ewe, no Togo, conta aproximadamente, com 1.200.000 falantes, concentrados na capital Lomé e no sul do país, estendendo-se pelos territórios limítrofes do sudoeste de Gana, por um lado, e sudeste de Benim, por outro. O fon, no Benim, com cerca de 2.200.000 falantes, tendo como centro maior a cidade de Abomé, capital do antigo reino do Daomé, expandindo-se pelos territórios circunvizinhos ao norte, Savalu, e, ao sul, Porto Novo, Cotonu e o reino de Uidá. Já o gun é falado em territórios correspondentes ao reino de Xogbonu ou Hogbono, atual Porto Novo, capital administrativa do Benim, situada no cone sudeste do país, o mahi, nas regiões montanhosas ao norte dos fons, e o mina ou güen, muito próxima ao ewe, que é falado na região de Anexô, no Togo (Pessoa de Castro 2002: II).

### 3. A presença «ewe-fon»

Na historiografia brasileira tem-se notícia da presença de povos desse grupo etnolinguístico a partir da segunda metade do século XVII, quando, em relatório, Henrique Dias menciona «minas e ardras» no batalhão sob o seu comando durante a expulsão dos holandeses em Pernambuco. Em 1702, já se registra a ocorrência da denominação jeje nos inventários do Arquivo Público do Estado da Bahia (Ott 1953), onde aparece com mais freqüência do que nos documentos referentes ao Maranhão, estados brasileiros onde se concentram as mais conhecidas manifestações religiosas afro-brasileiras nascidas na escravidão, o candomblé e o tambor-de-mina.

Nelas, o legado cultural e linguístico ewe-fon é evidente na configuração da sua estrutura conventual, no seu panteão e na sua linguagem litúrgica. Na Bahia, esse legado assentou as bases para a estrutura conventual do modelo urbano dos seus candomblés, particularmente, para os que se identificam como de «nação jeje» encontrados em Cachoeira, cidade da região do Recôncavo. Essa cidade, no século XVIII, foi o mais importante mercado produtor de tabaco do Brasil para a Coroa Portuguesa e introduzido, com sucesso, no antigo reino

do Daomé sob a forma de fumo-de-corda, ou seja, com as folhas de má qualidade embebidas em melaço-de-cana e postas em rolos, próprias para mascar (Pessoa de Castro 2001: 80-104). No Maranhão, essa influência ainda se encontra nos ritos agrícolas da colheita do inhame (Valente 1969; Ferretti 1996) e, de maneira muito evidente, na relação histórica e lendária do terreiro que, segundo a tradição oral, foi fundado pela rainha Na Agotimé, trazida como escrava para o Brasil no século XVIII (Ferretti 1985).

#### 4. O vocabulário de Costa Peixoto

No cômputo geral, o manuscrito de 1741 consta de uma relação de 920 itens lexicais entre vocábulos nominais isolados, pequenos diálogos, um sistema numérico, formas de contar usuais no comércio de ouro da época colonial no Brasil, expressões ofensivas e obscenas. A maioria (82%) identificamos como fon ou fongbe, uma conclusão a que chegaram também o filólogo português Correia Lopes, responsável pelos comentários feitos na edição de 1945, que divulgou a obra de Costa Peixoto, apesar da sua bibliografia estar limitada à língua ewe, e o lingüista beninense Olabiyi Yai (1997: 547), ao sugerir que o fon teria sido a língua lexicalizadora de um processo inicial de falar criouliizante de base ewe-fon ou gbe da «língua mina», que denominamos de «dialeto das minas» ao estudar a interação social dos falares africanos no Brasil colonial (Pessoa de Castro 1980).

#### Total de itens lexicais isolados

Fon	Mahi / Gun	Ewe / Mina	Total
755	76	11	842
números			40
contas de ouro			30
fongbeizados			2
«chingar»			6
<b>Total</b>			<b>920</b>

### Áreas temáticas dos nomes substantivos

1.	Corpo humano e funções	57	12,36%
2.	Mal-estar, má-sorte, doenças, pragas	11	2,39%
3.	Casa, família e sexualidade	32	6,94%
4.	Vestimentas e adornos	23	4,99%
5.	Alimentação, bebidas, comidas e fumar	63	13,67%
6.	Flora, plantas e vegetais	37	8,03%
7.	Fauna, insetos, aves, animais e derivados	54	11,71%
8.	Crenças, divindades, oficiantes	10	2,17%
9.	Dias da semana, tempo, terra, natureza	35	7,59%
10.	Defeitos, qualidades e outros atributos	47	10,20%
11.	Objetos fabricados e outros instrumentos	27	5,86%
12.	Confusão, escravidão, guerra, mandatários	25	5,42%
13.	Ofícios, profissões, comércio	18	3,90%
14.	Etnônimos e topônimos	16	3,47%
15.	Pornografias	6	1,30%
	<b>Total</b>	<b>461</b>	<b>100,00%</b>

Pelo seu caráter polivalente, o vocabulário de Costa Peixoto reúne elementos verdadeiros para a sócio-história do negro brasileiro nos tempos coloniais. Ao mesmo tempo, oferece subsídios da maior relevância para a história da constituição da língua portuguesa no Brasil e a conseqüente participação de falantes negro-africanos nesse processo, um assunto ainda por merecer a atenção e o tratamento devidos por parte de lingüistas e filólogos brasileiros. Também, é uma rara e importante fonte histórica para a lingüística e a dialetologia africanas que carecem de documentos escritos nesse domínio de estudos, em particular para os especialistas em línguas kwa da África Ocidental.

### 5. A mulher negra

Sabemos que nos portos do Golfo de Benim não era comum armazenar os escravizados em barracões à espera da viagem transatlântica, como se passava em Angola, onde funcionava o sistema de pombeiros, negros e mestiços encarregados de percorrerem milhas adentro, escolhendo indivíduos fortes, jovens, principalmente os homens, de maior valia no mercado escravagista. No antigo Daomé (Benim), ao

contrário, como não havia barracões desse tipo, o embarque era imediato nos tumbeiros e a compra feita diretamente aos soberanos locais, sem outra opção a não ser a de levar os lotes por eles selecionados. Foi o caso do rei Agadja (1724-1740), que, além de vender um número maior de mulheres, só ele, em seus territórios, podia fazer esse tipo de transação (Akinjogbin 1967: 79). No entanto, a prática generalizada à época entre aqueles mandatários, era a de escolher, entre os escravizados, preferencialmente os mais fortes, altos e esbeltos, tidos como bonitos (*hinhogampê*) para servirem à corte e negociar os de porte franzino, de estatura abaixo da média (*melequete*) e os classificados de feios (*hinharamgampê*), mal formados de corpo, com algum tipo de deficiência física e aparência doentia, o que, de certa forma, justifica a ocorrência, no manuscrito de Costa Peixoto, de 47 termos (10,2%) que incluímos na categoria temática de «Defeitos, qualidades e outros atributos».

Durante o século XVIII, no auge da prospecção do ouro, é possível que tenha sido transportado do Golfo do Benim para a região das minas no Brasil o maior contingente de negras escravizadas de todos os tempos, uma mão-de-obra considerada excedente para os trabalhos de garimpagem, mas que coincidiu com a chegada de um grande número de colonos vindos do Reino (*Touboume*), entre eles, podemos supor, Antonio da Costa Peixoto, e outros provenientes de várias regiões da colônia, atraídos pela perspectiva de fortuna imediata. Como esses aventureiros eram quase que exclusivamente homens solteiros, aquelas mulheres passaram a ser usadas como concubinas e prostitutas, ainda mais porque se espalhou a crença de que o minerador, para ser bem sucedido, tinha de ter uma «escrava mina» para si, fazendo aumentar o seu valor de venda no mercado comprador de escravos, de acordo com o velho lema mercadológico de que «a propaganda é a alma do negócio» (Boxer 1963: 95).

Junte-se a este fato, os estereótipos que ainda se encontram veiculados pela historiografia brasileira, onde o negro mina, além de considerado apto para a garimpagem por originário de uma região aurífera, era visto como inteligente, laborioso, e suas mulheres elogiadas pelos atributos físicos e exuberância sexual, uma fama que se encontra, de forma explícita, na expressão popular brasileira “bunda de negra mina”, de referência a mulheres nadegudas, bem alcatreiras. Vale citar o exemplo de Xica da Silva, nas Minas Gerais do século XVIII, que ganhou notoriedade e fortuna, graças ao seu poder de seduzir o colo-

nizador branco. No filme do mesmo nome do cineasta brasileiro Cacá Diegues, ela se transforma na heroína-sexo do tempo da escravidão no Brasil, chegando seu comportamento às raias da ninfomania, extrapolando uma visão de falsa moral burguesa sobre a mulher negro-africana que, *a priori*, sem o ensinamento do cristianismo, desconhece a noção de pecado original e não sente vergonha de mostrar o corpo e exibir sua sexualidade, num desprendimento que a tornava presa fácil do apelo sexual provocado pela sua nudez ante os olhos do homem europeu, temente a Deus.

Essas mulheres ainda foram utilizadas como vendedoras ambulantes de comestíveis postos em tabuleiros e nas vendas, muitas delas de sua propriedade, compradas com o lucro também obtido pela receptação de contrabandos e produto do roubo de quilombolas e garimpeiros, aos quais forneciam todo o gênero de mercadoria, inclusive armas e pólvora, além da prostituição de escravas. Centros de festas e batuques ruidosos, temidos pela população e perseguidos pelas autoridades locais, essas vendas eram situadas à beira dos caminhos mais transitados, geralmente na entrada da cidade, e, segundo comentário de Mello e Souza (1982: 177),

devem ter representado um papel de destaque na agremiação de indivíduos pobres e desclassificados, estabelecendo vínculos de solidariedade entre eles e ocupando o lugar que, na Europa, foi preenchido pela taverna.

Também, no Caribe, acrescentamos nós, a exemplo de Barbados, onde a lendária figura de Rachel Pringle, mulher negra, filha de escrava de provável origem mina, dona de venda que funcionava como taverna e prostíbulo, tornou-se uma das mais destacadas personalidades da história daquela ilha (Pessoa de Castro 2002: 229).

## 6. A religiosidade

O único traço manifesto da crença religiosa ewe-fon no manuscrito de Costa Peixoto é a palavra *Leba*, a mais poderosa entidade desse povo, traduzido pelo autor como Demônio, em contraposição ao conceito de *Avodum* como um ser misterioso, próximo a Deus, segundo os parâmetros impostos pelo cristianismo e que motivou, nessa área de competência em questão, a maioria dos termos na cartilha

*Avodumçu*, quaresma (preceito do vodum)

*Avó dum chuhê*, Igreja (casa do vodum)



*Avódumgê*, contas de rezar, rosário (contas do vodum)  
*Avodumnhi*, páscoa — (ressurreição do vodum)  
*Avodumzambe*, domingo (dia do vodum)  
*Avodumzampê*, dia santo (dia do vodum)  
*Avóduno*, padre (mestre do vodum)  
*Hihávouvódum*, Nosso Senhor, Deus (vodum de branco).  
*Mahipomvodum*, vou à Igreja (vou ver o vodum).

Desse contato de culturas, também emergiram, por influência do catolicismo, os conceitos *dugê*, batizar (comer sal), *ulialó/alogulitó*, casar/casado catolicamente (receber a mão), *do vodum*, confessar (contar a Deus) e *zome*, inferno (dentro do fogo), que se encontram nos seguintes diálogos, onde se observa, na tradução em português de Costa Peixoto, o emprego do advérbio «aonde» por «onde».

- <i>Filhàhegualíú?</i>	Aonde casou?
- <i>Hegulialô Touboume.</i>	Casou no Reino.
- <i>Hétimvî?</i>	Tem filhos?
- <i>Hè tim vî rupou.</i>	Tem um filho.
- <i>Vi ecódugê?</i>	O menino já se batizou?
- <i>Ecódugê.</i>	Já se batizou.

## 7. Processos de socialização

Esse tipo de processo é polarizado entre a Igreja (*avódum chuê*), como centro de conversão, e a venda (*nunsachome*), como estabelecimento comercial, de lazer e diversão. No primeiro plano, de caráter oficial e prestigioso, socialmente reconhecido, está a «cristianização» obrigatória do negro, através do sacramento do batismo e do casamento. No plano oposto e marginal, de economia dita subterrânea, o comércio praticado na venda, incluindo o contrabando e a prostituição de mulheres negras, chamadas de *josi*, «mulher-dama», literalmente, mulher-de-venda.

Nas vendas ou prostíbulos (*nhono xome*, casa de mulher), Costa Peixoto transcreve uma seqüência de opções como formas de abordar uma prostituta (*agalito*), certamente fruto de experiência própria, antecedidas pelas seguintes advertências «poderá dizer», e «é o mais certo», ou «dirá também» e, por fim, «há melhor praxe de que eu vejo, algumas vezes, é esta». No entanto, os diálogos em cena doméstica são muito poucos, o que denuncia o fato de seu manuscrito ter sido

dirigido para a vida fora de casa, onde não havia espaço para a mulher branca (*hihábouce*), fosse ela esposa (*asi*), senhora (*nhono*) ou jovem em idade de casar (*asuhe*).

- <i>Aniguisã?</i>	O que vendes?
- <i>Hum sánúm poupou.</i>	Vendo muitas coisas.
- <i>Numpoupoute?</i>	Que coisas?
- <i>Quimatim nucumhã.</i>	Vosmicê não tem olhos?
- <i>Nhitim nucum. Nhimono.</i>	Eu tenho olhos. Eu vejo.
- <i>Numrufi mágeroume hã.</i>	O que aqui está não me apetece.
- <i>Qui geroi ayô.</i>	Vosmicê quer (copular).
- <i>Humgeroi</i>	Agrada-me, quero isso.
- <i>Uhã chonum</i>	Ande comprar alguma coisa.
- <i>Himatim aquhédimhã</i>	Eu não tenho agora ouro.
- <i>Gui vénu.</i>	Você é escassa.
- <i>Tã hinham namé.</i>	Não tenho fortuna.
- <i>Acruche he cupou.</i>	Os meus negros morreram-me
<i>Mesesim efim aquachepou,</i>	todos. Os canhambolas
<i>ébá tá namé.</i>	furtaram-me o meu ouro todo,
<i>Humduàchosusum.</i>	quebraram-me a cabeça. Devo
	muito (dinheiro).

## 8. Enfrentamento nas relações humanas

O capitão-do-mato (*megulító*), o ódio devotado aos brancos senhores e patrões (*hihábouno*) e o desprezo desses pelos negros, (mal) tratados sempre como escravos (*akrú*)

<i>Hiháboutomé manhôhã.</i>	Terra de branco não presta.
<i>Hi hà bouno,</i>	
<i>hè nachuhé akrú susû.</i>	Os brancos castigam muito os
	escravos.
<i>Mesisim matim hihàbuono hã.</i>	Os canhambolas não têm
	amigos brancos.

O castigo mais comum à época era a flagelação feita com o bacalhau (*ba*), chicote de couro cru torcido, próprio para açoitar escravos (Goulart 1971). Esses eram, geralmente, amarrados no tronco ou pelourinho, levantado em praça pública, um tipo de sevícia que serviu de inspiração para o clássico romance brasileiro *Tronco do Ipê* de José de

Alencar, e de que se guarda triste memória no nome da mais famosa localidade da antiga cidade do Salvador, o Pelourinho, um conjunto arquitetônico colonial português, importante centro de atração turística e cultural no Brasil, elevado à categoria de Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

Quanto aos negros, embora sempre referidos no manuscrito na condição de escravos ou *akru* (cf. *acruche he cupou*, os meus negros morreram-me todos), eles também se mostram na qualidade de forros (*methomereu*), obrigados a andar com uma carta de autorização do seu proprietário, como se pode depreender do seguinte diálogo entre o capitão-do-mato e dois suspeitos de fuga. O primeiro é logo liberado por trazer consigo aquela autorização.

*Melanduto*: - *Guisi?*

Tu andas fugido?

*Methomereu*: - *Masihã.*

Não ando fugido, não.

*Melanduto*: - *Sóháhihema mápom.*

Mostra escrito (carta)

para ver.

*Methomereu*: - *Héhunihe.*

Aqui está.

*Melanduto*: - *Hihá licouthóhe.*

Vai andando o teu caminho.

Já o trecho a seguir retrata o procedimento para aprisionar um negro suspeito de ser canhambola, amarrando-lhe os pulsos com uma corda, tirando-lhe a roupa para revistá-lo, à procura de ouro furtado, sem atentar para a sua súplica desesperada, pedindo perdão, aos prantos, temendo ser morto, sob a alegação de que era escravo de uma mulher, logo, não se tratava de fugitivo, pois tinha dono e moradia certa.

*Akru*: - *Huhemamatim. Huhema hébũ.*

Não tenho escrito. Perdi o escrito.

*Melanduto*: - *Guácheguimatim huema, ná blauhe. Sócamnáme. Name alõ.*

Se não tens escrito, hei de amarrar-te. Dá cá uma corda. Dá cá as mãos.

*Akru*: - *Hum biho, hehihávouvódum. Blame abo.*

Peço-lhe, pelo amor de Deus. Amarre-me devagar.

*Melanduto*: - *Ani hutuguiviatim.*

Pois, por que choras?

*Akru*: - *Gui blame vô. Hihàbouce de cruàme.*

Vosmicê amarra-me sem causa. Eu sou escravo de uma mulher.

*Melanduto*: - *Gui clóme.*

Tu enganas-me.

*Akru*: - *Nhimáclomeré berehã.*

Eu nunca enganei ninguém.

*Melanduto: - Lelo. Sódópó thóhé  
mápom.*

*Akru: - Dopo, hématim numréhã. Pom.*

*Melanduto: - Dé avó pou.*

*Akru: - Nhináhi.*

*Melanduto: - Mégui me náhihã.*

*Akru: - Jálé jálé — águme hã. Hum  
bihó — hehihávou vódun.*

*Melanduto: - Humé naguhehã.*

*Akru: - Guidómórufidim.*

Mentira. Dê cá as algibeiras  
para ver.

As algibeiras não têm nada.  
Vede.

Dispa a roupa.

Eu hei de ir nu?

Não há de ir nu, não.

Peço-vos que não me mates.

Peço-vos, pelo amor de  
Deus.

Não matamos não.

Você diz isto aqui, agora.

Em outra passagem, os papéis se invertem. É a vez dos canhambolas abordarem um branco, seguindo o mesmo procedimento ao revistá-lo, obrigando-o a tirar a roupa, sempre sob ameaça de morte, apesar da sua alegação de não ser de todo mau para os negros.

*Mesesim: - Maguhi hi habouno.*

*Hihabouno: - Anhutû nágume.*

*Mesesim: - Aquhê hutû na guhi.*

*Miná — hinum poupouthóhẽ.*

*Hihabouno: - Hinum poupou*

*magumehã. Mipoupou màhichomto.*

*Nhimáhinháram nácruhã.*

*Nhimerabouháme*

*Mesesim: - Guidómórufidim.*

*Hihabouno: - Humdómó to poupou me.*

Matemos este Branco.

Por que razão me quereis  
matar.

Por mor do ouro o quero  
matar. Queremos lhe  
tomar tudo.

Tomai tudo e não me mateis.  
Nós não somos todos  
amigos.

Eu não sou ruim para os  
escravos. Eu não sou de  
todo mau.

Você diz isto aqui agora.

Digo o mesmo em qualquer  
parte.

## 9. Concluindo

Os itens lexicais fongbeizados são os apelativos registrados sob as formas *cucano* (> *kukonganu*) e *aglono* (> *angol anu*) de referência, respectivamente, aos congos e angololas, testemunhos da presença de povos bantos em Vila Rica no século XVIII. Se levarmos em conside-

ração que a profundidade sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, o fato de Costa Peixoto, ao longo do manuscrito traduzir certos termos do fongbe por palavras de línguas bantos em lugar das usuais em vernáculo português, denuncia que essas palavras já eram correntes no português do Brasil em seu tempo, levando-nos a concluir que a introdução de falantes bantos foi anterior à dos minas-jejes na região, de acordo também com a informação histórica existente. Assim, xingar por insultar, cambuta por raquitico, mucutos ou mocotós por patas-de-vaca, canhambola por escravo fugido.

Quanto à ausência de traduções de expressões em fongbe que o autor coloca sob a epígrafe «chingar» e também daquelas referentes aos diálogos nos prostíbulos, também não o fizemos em obediência à justificativa alegada por Costa Peixoto: «Não declaro em português, por serem palavras. Menos desentes a nossa pulícia».

Finalmente, a transcrição ortográfica em fon atual e a tradução de todos os textos, inclusive aquelas que, por obscenas, foram omitidas no manuscrito, poderão ser encontradas na íntegra no estudo que faço em meu livro, *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*, publicado em 2002, de onde extraímos trechos para a esta comunicação.

### Bibliografia

- Akinjogbin, Adeagbo (1967): *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge: University Press.
- Alapini, Julien (1955): *Le petit Dahoméen*, Paris: Presses Universelles.
- Argyle, William J. (1966): *The Fon of Dahomey*, Oxford: Claredon Press.
- Boxer, Charles R. (1963): *A idade do ouro no Brasil*, São Paulo: Editora Nacional.
- Costa e Silva, Alberto da (2002): *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira / Fundação Biblioteca Nacional.
- Delafosse, Maurice (1894): *Manuel Dahoméen*, Paris: Ernest Leroux Editeur.
- Eduardo, Octávio da Costa (1948): *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation*, New York: J. Augustin Publisher.
- Ellis, Alfred Burdon (1980): *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London.
- Ferretti, Sérgio Figueiredo (1996): *Querebetã de Zomadônu; etnografia da Casa das Minas do Maranhão*, São Luís: EDUFMA.

- Goulart, Alípio (1971): *Da palmatória ao patíbulo: castigos de escravos no Brasil*, Rio de Janeiro: Conquistas / INL.
- Greenberg, Joseph (1963): *The languages of Africa*, Bloomington: Indiana University.
- Herskovits, Melville (1938): *Dahomey, an ancient West-African Kingdom*, 2 vols., New York: J. J. Augustin.
- Mello e Souza, Laura de (1982): *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Ott, Carlos (1958): *Pré-história da Bahia*, Salvador: Universidade de Bahia.
- Peixoto, Antônio da Costa ([1771] 1945): *Obra nova da língua geral de Mina*, Lisboa: Agência Geral das Colônias.
- Pessoa de Castro, Yeda (1980): *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*, Salvador: Centro de Estudos Baianos / UFBA.
- Pessoa de Castro, Yeda (1995): «Também Mulher, Imagem de Deus», em: Quintas, Fátima (eds.): *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*, Recife: FUNDAJ / Editora Massangana, pp. 85-90.
- Pessoa de Castro, Yeda (2001): *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Topbooks Editora.
- Pessoa de Castro, Yeda (2002): *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*, Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro e Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais (Coleção Mineiriana).
- Segurola, Basilio (1963): *Dictionnaire fon-français*, 2 vols., Cotonou: Procure de l'Archidiocèse.
- Sogbossi, Hippolyte Brice (1998): *La tradición ewé-fon en Cuba*, Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá / Havana: Fundação Fernando Ortiz.
- Valente, Waldemar (1969): *Survivances dahoméennes dans les groupes-de-culte africains du Nord-Est du Brésil*, Dakar: Centre des Hautes Études Afro-ibéro-américaines (Université de Dakar, 9).
- Verger, Pierre (1968): *Flux et Reflux de la Traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII au XX Siècle*, Paris / La Haye: Mouton.
- Vianna Filho, Luis (1946): *O negro na Bahia*, São Paulo: José Olympio Editora.
- Westermann, Dietrich (1930): *A Study of the Ewé Language*, London: Oxford University Press.
- Westermann, Dietrich / Bryan, Margaret Arminel (1952): *Languages of West Africa*, London: Oxford University Press.
- Yai, Olabiyi Babalola (1997): «Identifying Enslaved Africans in Fon and Yoruba Vocabularies in Brazil (18th-19th centuries)», em: *Identifying enslaved Africans in the Nigerian hinterland*, Toronto: UNESCO Conference, pp. 544-553.